
Journal of Alasmarya University
Volume 9, June 2008

مجلة الجامعة الأسمرية
المجلد التاسع، يونيو 2008

رؤية محمد إقبال النقدية لعلم الكلام

أ. الشريف زيتوني*

لا شك في أن علم الكلام الذي نشأ متأثرا بالفلسفة اليونانية ومنهجها، في بعض جوانبه، لم يكن موضع قبول من طرف بعض فلاسفة الإسلام المعاصرين، وهذا بسب بقاء هذا العلم كما هو منذ زمن بعيد دون أن ينال حظه من الجهد قصد إحيائه من جديد، في الوقت الذي شاهد فيه الواقع الفكري والمعرفي، بل الحضاري بصورة عامة تطورا معتبرا في مختلف الجوانب.

ولعل هذا التطور الحاصل في وقتنا المعاصر من جهة، والتأخر الحاصل في العمل على مراجعة تراثنا وفق ما تقتضيه هذه الرؤية التطورية من جهة أخرى، هي التي دفعت محمد إقبال إلى وضع مشروعه التجديدي الذي سنعرض جانبا منه في هذا المقال، يتمثل في رأيه في تجديد علم الكلام[1].

إن العمل الذي قام به محمد إقبال في هذا الشأن يمكن حصره في جانبين: أحدهما سلبي والآخر إيجابي، ويتمثل الجانب السلبي في تبيين الأخطاء التي وقع فيها المتكلمون بسبب اعتمادهم على النظر العقلي، وأما الجانب الإيجابي فيتمثل في رأيه في إعادة بناء علم الكلام من جديد وفقا للتطورات التي حصلت في مختلف المجالات الفكرية والواقعية. وقد كان اهتمامه في هذا الجانب منصبا بصورة مركزة على مدرستين كبيرتين من المدارس الكلامية هما: المعتزلة، والأشاعرة.

---

* جامعة الجزائر.

1- لا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن هذه المحاولة قد قام بها محمد عبده (توفي 1905م) وقد عرضها خاصة في كتابه (رسالة التوحيد).

أولا: المعتزلة

إن هـذه المدرسة -وبحكم نشأتها في البصرة التي كانت بسبب مركزها التجاري ملتقـى للأفكار على تباينها وخاصة الفلسفة اليونانية، الأمر الذي جعلها تساهم في تهيئة البنـية الفكـرية لانبثاق العقلانية الإسلامية- نشأت منذ البداية متأثرة بالفكر اليوناني، في بعض جوانبها.

ومـن المعلـوم أن الطابـع التجـريدي، والتعالـي عـن الواقع، هما من الخصائص المميـزة لهـذا الفكر، وعليه، فإن تأثر المعتزلة به أدى بها إلى أن تنظر إلى حقائق الدين بنظـرة عقلـية مجردة، أبعدتها عن روح القرآن، وما تتضمنه من حقائق واقعية ووجدانية، ويظهـر ذلـك خاصـة في تجميد المعتزلة للدين في مجموعة من العقائد، متجاهلين أنه حقـيقة حيوية، ومن ثم، لم ينتبهوا إلى الأساليب المتعددة المساعدة على إدراك الحقيقة، فأرجعـوا الـدين إلى مجموعة من المعاني المنطقية، وغاب عنهم أنه في ميدان المعرفة -علمـية كانت أو دينية- لا يمكن للفكر أن يستقل تمام الاستقلال عن الحقيقة الواقعية المتجسدة في عالم التجربة[2].

وهكـذا، فـإن المعتـزلة عـندما أخـذوا بالنظـر العقلـي اليونانـي واسـتخدموه في المسـائل الدينـية، غـاب عـنهم ذلك البعد الوجداني الذي يتأسس عليه المنطق الإيماني، ومـن ثـم أهملـوا دور القلـب في الحـياة المعرفية، هذا الدور الذي يعد -من وجهة نظر محمـد إقبال- أحد الأساليب المكملة لمناهج المعرفة، إذ إنه يعده نوعا من علم الباطن أو الـبداهة: وهـو قـوة تـرى أن مـا يـتحدث به القلب لا يكذب أبدا إذا فسر على وجهه الصـحيح، وعلى هذا الأساس، يكون مجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجالا حقيقيا وواقعيا ككل ضرب من ضروب التجربة[3].

بالإضافة إلى إهمال المعتزلة لدور القلب في الحياة المعرفية، فإنهم أهملوا أيضا، الجانـب التجريبي الذي يحث عليه القرآن، القرآن الذي ينبه الناس إلى ما في أيديهم من معطـيات حسـية، ويوصيهم بأن يستنبطوا القضايا العلمية من العالم الواقعي الذي يحيط

2- محمـد إقـبال، مـا وراء الطبـيعة في إيـران، قـدم لـه ونقله عن الفرنسية، حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1987م، ص92 وما بعدها.

3- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عبد العزيز المراغي، ومهدي علام، ط2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967م، ص23

بهم بطرق عقلية وتجريبية، وفي هذا الشأن يستدل محمد إقبال بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: 45-46]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20]. فهذه الآيات وغيرها، تبين بكل وضوح العقلية التجريبية التي جاء القرآن منبها لها، ولكن مع ذلك، تغافل عنها المعتزلة نتيجة مغالاتهم في الأخذ بالعقلية اليونانية المجردة، فابتعدوا عن الفلسفة الحيوية القرآنية التي تؤكد لا على الجانب الوجداني، والتجريبي فحسب، بل إنها تلح على ضرورة التواصل بين المثال والواقع، وتستجيب لعالم المادة، وتبين طريقة السيطرة عليه بهدف الكشف عن الأساس الموضوعي للحياة[4].

إن الفلسفة اليونانية التي تأثر بها المعتزلة، لم تجعلهم يهملون طرق النظر إلى الحقيقة فحسب، بل أدت بهم إلى الوقوع في أخطاء حتى في المسائل الإلهية، ذلك، أنهم حينما ناقشوا مسألة إثبات وجود الله ووحدانيته توصلوا إلى نتائج يختلفون فيها مع أهل السنة، وقد لخص لنا محمد إقبال ذلك حين قال: « إن فكرة التوحيد التي وصلت إليها المعتزلة اعتمادا على المنطق اليوناني نقطة أساسية يختلفون فيها مع أهل السنة من المسلمين والجماعة، إذ يرى المعتزلة بأن الصفات الإلهية لا يمكن أن تكون ملازمة له، وهي التي تشكل جوهر الحقيقة، ولهذا فإنهم يقولون بمطابقتها للذات الإلهية »[5].

ويبدو أن هذا الموقف يتجسد خاصة في أبي الهذيل العلاف المتوفى حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي، وهو -من وجهة نظر محمد إقبال- من أهم الشخصيات في المذهب الاعتزالي الذين تناولوا بالبحث قضية الصفات الإلهية، وانتهوا إلى القول بأن الصفات عين الذات، وليست زائدة عنها، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، ويتجلى ذلك خاصة في قول أبي هذيل العلاف: « هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو ... » [6]، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته، وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته.

4- محمد إقبال تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 17.

5- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص 93.

6- أبو موسى الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، (بدون ذكر محل طبعه)، 1985م، ص225.

وقد كان من بين الذين تشددوا في نفي الصفات الإلهية معمر وأبو هاشم، على أساس أن القول بوجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق، كما أنهما يذهبان إلى نفي العلم عن الله بالجزئيات دون الكليات، كما ذهب إلى ذلك فريق من الفلاسفة، أي: أنه لا يعلم إلا ذاته ولا يعلم غيره؛ لأن هذا يؤدي إلى ثنائية في ذات الله وهذا خلف[7].

فهذا التحديد العقلي للصفات الإلهية وطبيعة علاقتها بالذات الإلهية يبدو -من وجهة نظر محمد إقبال- أنه أخرج العقليين بعض الشيء عن الاتجاه السليم لعقيدة التوحيد، إذ إنهم بذلك نفوا القانون الإلهي المتحكم في الطبيعة التي تعد من خلق وتدبير قدرة الخالق، الأمر الذي أدى إلى القول باستقلالية الظواهر الطبيعية، وافتراض وجود إرادة ذاتية تدير أمورها.

ويتجلى ذلك بالخصوص في رأي النظام (متوفى 845م) الذي أكد أن المادة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية من الأجزاء، وبذلك، فإنه يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، غير أنه لم يستطع فيما بعد أن يعلل قطع مسافة متناهية، فاضطر إلى افتراض فكرة الطفرة، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية، ويرى أن الأجسام مؤلفة من أعراض، لا من أجزاء لا تتجزأ[8].

فلم يتصور العرض إلا على أن الجوهر ذاته جزء منه، فهو يرى مثلا: أن النار والحرارة، موجودتان في الخشب على حالة كمون، وتظهران بالاحتكاك بعد أن يزول ضدهما وهو البرودة، وبهذه الصورة تكون الكيفيات: الذوق، والرائحة، واللون، أجسام مادية، بل إن الروح -حسب رأي النظام- جسم لطيف، وكذلك عمليات المعرفة، ما هي إلا حركات عقلية بسيطة، والخلق ليس سوى جعل القوى السابقة عن الوجود طفرة، لهذا فكل محسوس كان يمكن أن يوجد بصورة مستقلة عن إرادة فاعلة.

وبذلك يكون العمل الإلهي ليس سوى جعل الذرات محسوسة فقط، وأما أحوالها، فإنها في طبيعتها الخاصة مثلا: الحجر الذي يلقى في الهواء يسقط على الأرض

7- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص92.

8- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد عبد الهادي أبوريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (بدون تاريخ نشر) ص119.

بعلـة ذاتية فيه وليست خارجة عنه[9]، وفي تقديرنا أن هذه الفكرة تعود في جذورها إلى الفلسـفة اليونانـية، وتحديـدا الفلسفة الطبيعية الأرسطية التي فسرت سقوط الأجسام بعلل ذاتـية فـيها، وقـد تحطمت هذه النظرية علميا في العصر الحديث حينما اكتشف العلماء قانون الجاذبية الذي يرجع سقوط الأجسام إلى علل طبيعية خارجية.

وممـا سبق يتضح أن المعتزلة بنفيهم للصفات الإلهية والقول بمطابقتها لذات الله، جعلـوا وجـود الطبـيعة مسـتقلاً عـن الإرادة الإلهـية، وعلـى هذا الأساس، تكون الأحوال المصـاحبة للظواهـر الطبيعـية والأفعـال البشرية أفعالا ذاتية حرة مستقلة، وبهذا الموقف فـإن المعتـزلة قطعوا كل صلة بين الذات الإلهية وبين أحوال الكون، وهذا لأجل الحفاظ على الوجود المستقل للطبيعة، فضلاً عن تنزيه الله تعالى، في رأيهم، عن أن يكون محلاً للمتغيرات والحوادث.

ولهذا فإن محمد إقبال لم يستسغ هذه الثغرة التي كان لها كبير الأثر على المنحى الفكـري الإسـلامي، ويقـرر وجـوب القـول بالصـلة الوطـيدة والمسـتمرة بـين الخالـق ومخلـوقاته وقـد لخص ذلك في قوله: «فالعالم لا يمكن أن يعد حقيقة مستقلة الوجود مقابلـة للـذات الإلهـية، ولـو أنـنا نظرنا إلى الأمر كذلك لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداهما الأخرى في ظرف فارغ من حيز متناه»[10].

ثانياً: الأشاعرة

إن الأشـاعرة -في رأى محمد إقبال- مدرسة، قامت على أساس الدفاع عن رأي أهـل السـنة، ومعارضـة العقلـيين بسلاح المنطق اليوناني، فضلا عن أنها أسست نظريتها علـى المـذهب الـذري الـذي عارضت به النظام الكوني الأرسطي الذي تسيطر عليه قوى سـببية تنـبع مـن ذاتهـا بصـورة آلية، وقد عارض الأشاعرة أيضا القول بقدم العالم تجنبا للوقـوع في الشـرك بإثـبات قـديمين الله والعالم، كما أثبتوا قدرة الله الخالقة واللامتناهية وأما العالم وما سوى الله، فهي مخلوقات تابعة للإرادة الإلهية، والعلم الإلهي المحيط بكل شـيء، وكـان من أفكارهم أيضا، أن القدرة على الاختيار من خلق الله، وأن الإنسان، إنما

9- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص 95.

10- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص105.

وهب القدرة على اكتساب مختلف الأفعال[11].

إن هذه الآراء التي دافع عنها الأشاعرة، لم تكن في مجملها موضع قبول من جانب محمد إقبال، إذ إنه يشاطر الأشاعرة في بعضها كالقول: إن الله خالق الكون وما فيه، وإن علمه محيط بكل شيء، غير أنه يختلف معهم في مسألة الدفاع عن عقيدة التوحيد، ومعارضة العقليين بالأسلوب المنطقي اليوناني، فالحركة التي جاء بها الأشعري (873م – 935م)، لم تكن تعمل على تنقية العقيدة من العناصر الفكرية التي تسربت إلى الثقافة الإسلامية تحت تأثير عوامل متعددة ومختلفة، فضلا عن أنها –بالرغم من معارضتها للعقليين– عملت على جعل الدين في معان مجردة أو عبارات معبرة عن أفكار خالصة، فهي بذلك لا تختلف مع العقليين، الأمر الذي جعلها تجهل ما للطبيعة البشرية من جوانب فطرية وواقعية حثت العقيدة الإسلامية على الاهتمام بها[12].

إضافة إلى ذلك، فإن الأشاعرة –حسب نظر محمد إقبال– لم يفعلوا شيئا سوى أنهم حافظوا على الذات الإلهية وقدرتها على الخلق، وهدموا الوجود الخارجي للطبيعة بنفيهم مبدأ السببية، إذ إنهم لكي يثبتوا المعجزات، أنكروا تماما فكرة العلية، وهذا على خلاف « أهل السنة الذين كانوا يعتقدون بالمعجزات وقانون السببية الكلية، ولكنهم كانوا يجزمون بأن الله في عمله لمعجزة من المعجزات، كان يوقف العمل بهذا القانون، وأما الأشاعرة الآخذون بفرضية أن السبب والأثر لا بد أن يكونا متجانسين، فلم يستطيعوا أن يشاركوا في هذا الرأي السني، وأقروا أن فكرة القدرة مجردة من الحس وأننا لا نعرف شيئا عدا انطباعات سطحية، ونظامها المظهري مدبر من قبل الله »[13]. ويبدو أن هذا الرأي له ما يبرره، ذلك أن الأشاعرة قد أكدوا أن فعل الإرادة الإلهية، إنما يجعل من الله السبب الوحيد لكل عمل في الجماد، ولكل فعل في الإنسان والحيوان، ويتجلى ذلك على الخصوص وبكل وضوح في موقف الغزالي (متوفى 1111م) الذي عبر في قوة عن المذهب الأشعري، حينما انتقد مبدأ السببية، ورد اعتقادنا بهذا المبدأ إلى العادة، لأن تكرار مشاهدتنا لاقتران ما نسميه بالعلة مع ما نسميه بالمعلول، هو الذي يدفعنا إلى التسليم بوجود اقتران ضروري بينهما، ولهذا فإنه يرى أن النار ليست سببا للاحتراق،

11– محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، ص105.

12– المصدر نفسه، ص 105.

13– محمد أبو ريان، تاريخ الفكر في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976م، ص 382، 383

وكذلك الشرب ليس سببا للري، بل ذلك كله ناتج عن إرادة الله التي خلقت بعض الأشياء على التساوق، وأما الفاعل الحقيقي فهو الله وحده[14].

ولا شك أن الإرادة الإلهية هي وراء كل ما يحدث في هذا الكون، ولكن المغالاة في نفي التفاعل العللي بين الظواهر الطبيعية من الأمور التي لم يستسغها محمد إقبال، لأنه يؤمن بوجود تلازم ضروري بين العلة والمعلول، ولكن من دون نفي تدخل الإرادة الإلهية فيما يخلق، ويتجلى ذلك في قوله: « فتقدير شيء (...) ليس قضاء غاشما يؤثر في الأشياء من خارج، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق، والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتحقق وجودها في الخارج بالتتالي دون أي إحساس بإكراه خارجي »[15]، فهذا القول يكشف عن حقيقتين متلازمتين: القول بقدرة الخالق ومشيئته في الموجودات من جهة، ومن جهة أخرى أن هذه الموجودات تتوفر على خصائص ذاتية فاعلة، تتبادل التفاعل فيما بينها، وهذا ما يمكن تفسيره بالتلازم الضروري بين الظواهر، واعتمادا على هذا التلازم يتسنى لنا الكشف عن القوانين المنظمة للكون.

بهذا الفهم لفكرة العلية، يوفق محمد إقبال بين أمرين: أولهما، يتمثل في أن الإرادة الإلهية هي الخالقة لهذا الكون، وهي التي أودعت فيه سننا محكمة، وبالتالي فهي الفاعل الأول لكل ما يحدث فيه. وثانيهما، يتمثل في أن الإقرار بمبدأ العلية لا يتعارض بتاتا مع الإرادة الإلهية، بل إنها تجعل المؤمن بها يدرك نظام الكون وتناسق ظواهره، فلا يجد سوى الاعتراف بوجود الخالق، ومن ثم، فإن الوقوف على القوانين الطبيعية، لا يكون إلا بالاعتماد على الإيمان بالأسباب القريبة التي تؤثر في الأشياء لنعلمها أولا، ونستفيد منها ثانيا، وهذا لا يتأتى لنا إلا بإدراك التلازم الضروري بين الظواهر الطبيعية.

هذا، وقد تناول محمد إقبال بالنقد المذهب الأشعري خاصة فيما تفرع عنه من القول بالحركة، وذرية الزمان، إذ إنه يرى أن الأشاعرة قالوا إن العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجوهر الفرد، وهي أجزاء متناهية في الصغر بحيث لا تقبل التجزئة والانقسام، وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيا، ففي كل لحظة يخلق في الوجود جواهر جديدة، وهكذا يصبح

14- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، ص108.

15- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص61.

العالم في نمو مستمر. ويذهب الأشاعرة أيضا إلى القول، بأن ماهية الجواهر غير وجودها، ومعنى هذا أن الوجود عرض يلحقه الله بالجواهر، وقبل أن يلحقه الوجود، يظل كما لو كان كامنا في قدرة الله الخالقة، وليس يعني وجوده أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان، فيترتب عن ذلك، أن يكون الجوهر ليس في طبيعته جرم، وإنما وضع يشغل مكانا، وباجتماع الجواهر بعضها إلى بعض تصبح ممتدة، وتحدث مكانا، وبذلك، فإن المكان عند الأشاعرة يحدث عن انتظام الجواهر(16). وإذا اعتبرنا الحركة هي انتقال من نقطة إلى نقطة أخرى، فإن قول الأشاعرة بأن المكان يتكون عن اجتماع الجواهر، يجعلهم عاجزين عن تفسير الحركة، الأمر الذي أدى بهم إلى اصطناع القول بالطفرة(17)، وقد لخص ذلك محمد إقبال حيث قال: « وبما أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن المكان يحدث عن انتظام الجواهر، فإنهم عجزوا عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم في جميع نقط الفراغ المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء، ومثل هذا القول يؤدي بالضرورة إلى إثبات وجود الخلاء، وجود استقلال (...) ولكي يخرجوا من مأزق القول بالخلاء لجأوا إلى القول بالطفرة أو الوثب وإني أعترف بأني لا أفهم تماما حل هذه المعضلة بالقول بالطفرة »(18).

إن هذا المأزق -حسب وجهة نظر محمد إقبال- وجد حتى في دراسة الذرة في الطبيعيات الحديثة وأن الفرض الذي وضع لحلها كان شبيها إلى حد ما بقول المتكلمين، وقد استدل على ذلك برأي هوايتهد(19) القائل: « إن أقوى التفسيرات في حل الإشكال هو القول أن الإلكترون لا يتحرك حركة متصلة في مجاله. والفرض الآخر الممكن هو أنه يظهر في سلسلة أوضاع منفصلة تشغلها فترات من الزمان متعاقبة »(20).

16- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 81، 82.

17- يرجح أن أول من قال بالطفرة هو إبراهيم النظام، ويتجلى ذلك في قوله: « قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث ولم يمر بالثاني على وجه الطفرة، وأعقل في ذلك بأشياء منها الدوامة: يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها ... » انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحديدا، ج2، ص18.

18- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق،ص82.

19- هوايتهد (WHITEHED) (1861م -1947م)، رياضي إنكليزي أسهم في تكوين المنطق الرياضي وفي فلسفة العلم. من أهم أعماله الكتابية: بحث في الجبر الكلي. انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، 1984م، ص ص، 545، 546.

20- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص86.

من هذا الموقف النقدي لمحمد إقبال لفكرة الحركة وعجز الأشاعرة عن تفسيرها يمكن أن نستخلص ما يلي:

1. استحالة وجود خلاء وجوداً مستقلاً، وهذا على عكس ما نجده عند الأشاعرة الذين يفترضون وجود الخلاء بسبب اعتقادهم بأن المكان يحدث عن انتظام الجواهر، الأمر الذي جعلهم يعجزون عن تفسير الحركة بوصفها انتقال الجسم في جميع نقاط الفراغ المتوسطة بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء، الأمر الذي دفعهم إلى القول بالطفرة للخروج من مأزقهم.
2. إن إقبال يأخذ بنظرية الفيزياء المعاصرة التي ترى أن الحركة هي انتقال غير متواصل يشهد انقطاعات، والدليل على ذلك هو ميله إلى رأي هوايتهد القائل: كما ذكرنا آنفا أن الإلكترون يتحرك حركة متصلة في مجاله، ولهذا، فإن تعديل علم الكلام على ضوء هذا التطور العلمي الحاصل في المجالات المختلفة لا يتناقض –حسب رأي محمد إقبال– مع روح الإسلام.

هذا، ويظهر القول بالخلاء، أيضاً، في المذهب الذري الأشعري، في القول بذرية الزمان، وهو قول يعتبره إقبال أضعف ما في نظرية الأشاعرة عن الخلق، إذ إن الزمان في تصورهم، يتركب من آنات مفردة، وأن بين آنين أو لحظتين من الزمان توجد لحظة فارغة، الأمر الذي يؤدي إلى وجود خلاء. وهذا رأي لا يستسيغه إقبال؛ لأنه يحمل ضمنيا ضعفا إذا طبقناه على الذات الإلهية التي لا تقبل التركيب، ومرد هذا الضعف هو أن الأشاعرة نظروا إلى الزمان من الناحية الموضوعية البحتة، وقد غاب عنهم أن فلاسفة اليونان اصطنعوا الرأي نفسه دون أن يصلوا إلى نتيجة ما، وعلى هذا الأساس، فإن محمد إقبال يرى أن الجانب الموضوعي لا يفسر حقيقة الزمان؛ لأن الزمان يتصف بخصائص أخرى لم ينتبه إليها الأشاعرة، تتمثل في التدفق والاتصال ويلخص محمد إقبال ذلك في قوله: «إن الزمان نوع من التدفق وله بوصفه هذا وجود خارجي حقيقي أي: أن ينقسم في الظاهر إلى أجزاء متناهية»(21).

ونظرة الأشاعرة في هذه المسألة قريبة من رأي علماء الطبيعة في العصر الحديث الذي لم يكن مركزا على التحليل السيكولوجي للزمان فعجزوا عن تبيين ناحيته الذاتية، فكان من نتيجة ذلك أن بنوا نمط الذرات المادية ونمط الذرات الزمانية على نوع من

21- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 88.

الانفصال والتباعد، ولم ينتبهوا إلى العلاقة العضوية التي يمكن أن تربط بينهما. ولذلك، فالزمان كما يبدو لمحمد إقبال في وجوده الحقيقي، لابد، من أن يأخذ مظهرين أساسين: مظهر موضوعي يتجلى في الجانب الخارجي، وهو الجانب الذي ركز عليه الأشاعرة، ومن بعدهم العلماء المحدثون.

ومظهر داخلي يتجلى في البعد الذاتي الذي لا يمكن أبدا إبعاده في كل محاولة نريد منها أن نفهم طبيعة الزمان وهو المظهر الذي -يبدو لمحمد إقبال- أن الأشاعرة والعلماء المحدثين قد تغافلوا عنه، فغاب عنهم أن طبيعة الزمان تفهم من الناحية الذاتية التي تتجلى في المظهر الخارجي على شكل أجزاء متناهية، ولهذا فحقيقة الزمان عند محمد إقبال واحدة، لكنها تبدو لنا من الناحية الخارجية متناهية وهذا أمر يفرضه التعامل مع الأشياء. ولهذا، فإن الزمان في فلسفة إقبال واحد يتجلى في مظهرين: ذاتي متواصل وغير منقسم، وهو في هذا الجانب يقترب من المفهوم البرغسوني للزمان. وموضوعي مرتبط بالجانب الخارجي، ويعني -من وجهة نظرنا- الزمان الآلي الذي نوظفه لفهم حياتنا الواقعية، أو بمعنى آخر هو الزمان العلمي الذي يرتبط بوجودنا المادي.

وأما المسألة الأخيرة التي لا يتفق فيها محمد إقبال مع الأشاعرة فهي حرية الاختيار؛ لأنهم اتخذوا سلوكا يوفق بين طرفين متعارضين، حيث أخذوا في تشدد برأي النزعة الجبرية التي تنفي إرادة الإنسان، وبرأي المعتزلة الذين يقولون بقدرة الإنسان على الاختيار. ويظهر ذلك في أفكارهم التي تقول إن القدرة على الاختيار من خلق الله، وأن الإنسان وهِب القدرة على اكتساب مختلف كيفيات الفعل[22]. وهذا رأي يتعارض مع[23] موقفه (إقبال) من أفعال الله، وأفعال الإنسان، إذ إنه يتفق مع المعتزلة في القول بأن الذات الإنسانية حرة في اختيار أفعالها ويتجلى ذلك في قوله: «ولكن السماح بظهور ذوات متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقدير القيم النسبية الممكنة لها، هو في الحقيقة مغامرة كبرى، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه، وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان، ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على هذه الثقة»[24].

22- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 88.

23- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص 105.

24- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 88.

ويتبين من هذا القول أن الذات الإنسانية تتحقق بقدرتها على الاختيار كذات فاعلة مبدعة لأفعالها بإرادتها الحرة، ولكن في حدود إمكاناتها، غير أن هناك مشكلة يمكن أن تحصل نتيجة تزويد الإنسان بهذه الإمكانية، تتمثل في أن قدرة الإنسان على الاختيار يمكن أن تدفع به إلى اختيار الخير أو الشر. إلا أن هذه المشكلة يمكن رفعها -من وجهة نظر إقبال- إذا عرفنا أن الله هو الذي شاء ذلك، وهو دليل على ما لله من ثقة في الإنسان، ويبقى عليه أن يثبت جدارته بهذه الثقة، فإذا اختار الخير، فإنه يثاب، وإذا اختار فعلا مضادا للخير، فإنه ليس أهلا بثقة الله، ومن ثم، يتحمل النتائج المترتبة عن أفعاله، إن خيرا أو شرا. واعتمادا على هذا التفسير يمكن القول إن موقف محمد إقبال من الحرية الإنسانية ليس توفيقيا كما هو الحال عند الأشاعرة، وبالتالي فإنه لا يقول بنظرية الكسب في الحرية الإنسانية.

والآن، وبعد أن عرضنا موقف محمد إقبال النقدي من علم الكلام، من خلال مناقشته لأفكار مدرستين كبيرتين من المدارس الكلامية ما يزال أثرهما في الفلسفة الإسلامية قائما إلى يومنا هذا، يمكن أن نقول: إن اعتماد المعتزلة والأشاعرة على النظر العقلي اليوناني بهدف الدفاع عن العقيدة الإسلامية، جعل الغايات التي كانوا يدافعون عنها تنعكس سلبا على الفكر الفلسفي الإسلامي، ذلك الفكر الذي يجمع في تقصيه للحقائق بين المثال والواقع، أو بمعنى آخر بين الثابت والمتغير، على اعتبار أن كل طلب لمعرفة الحقيقة يرتكز على ما هو عقلي مجرد فقط، يؤدي لا محالة إلى إقصاء ما هو واقعي تجريبي، وهذا أمر مخالف لطبيعة العقلانية الإسلامية التي تعير للواقع أهمية بالغة في تفسير الظواهر الكونية، بالإضافة إلى ذلك، فإن اعتبار الحقيقة في بعدها العقلي المجرد، وبالتالي المنطقي الصارم يؤدي إلى التغافل عن جانب هام في حقل البحث المعرفي يتمثل في ذلك البعد الوجداني الذي يعتبر أحد الوسائل المعرفية التي توصلنا إلى حقائق لا يمكن الوصول إليها بالطرق الاستدلالية المعروفة (الصورية، والتجريبية).

ويبدو -من وجهة نظر محمد إقبال- أن المعتزلة والأشاعرة جانبوا الصواب حينما اعتبروا الحقيقة تصورا عقليا محضا متبعين في ذلك المنطق اليوناني، وغاب عنهم أن العقلانية الإسلامية تقوم على ثلاثية متكاملة (عقل، تجربة، وجدان)، وأن إغفال أحد هذه الوسائل يؤدي إلى تشكيل معرفة ناقصة عن الكون، والطبيعة، والإنسان.

وقد نجم عن ذلك آثار سلبية على المستوى الإلهي والطبيعي، إذ إن التطابق الذي

قال به المعتزلة بين الذات الإلهية وما يلحق بها من صفات وأحوال أدى إلى القول بأن للظواهر الطبيعية إرادة ذاتية تدبر أمورها، وقد نجم عن هذا الاعتقاد نتيجتان متعارضتان مع روح القرآن:

أولاً: نفي قدرة الله وإرادته المدبرة ومعرفته للأشياء وعددها في هذا الكون؛ ومن المؤكد أن كل من يدقق النظر في عقيدة التوحيد يجد أن القدرة الإلهية هي العلة الأولى لوجود الكون وما فيه من كائنات، فضلا عن أنه يحيط علما بكل شيء، ونجد ذلك صريحا وواضحا في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: 22]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 128]، وعن إحاطة علم الله بكل شيء يقول تعالى: ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: 28].

ثانياً: القول بأن للظواهر الطبيعية قوة ذاتية تدبر أمرها يؤول إلى القول بأن الله ليس له صلة بما يحدث في الكون، وهذا أمر مخالف لروح العقيدة الإسلامية التي تؤكد هذه الصلة حتى يكون للوجود معنى روحي وغائي.

وأما الأشاعرة فإنهم أقاموا الدليل على إثبات الصفات الإلهية وقالوا بالمذهب الذري للرد على النظام الكوني الأرسطي الذي تسيطر عليه قوى سببية تنبع من ذاتها بصورة آلية، ومعارضة القول بقدم العالم تجنبا من الوقوع في الشرك بإثبات قديمين، الله، والعالم. كما أنهم برهنوا على قدرة الله الخالقة، وأما العالم وما سوى الله فهي حوادث مخلوقة تابعة للإرادة الإلهية والعلم الإلهي المحيط بكل شيء، ولا شك أن هذه الروح الأشعرية مقبولة من جهة الخروج عن الفلسفة اليونانية وقد أكد ذلك محمد إقبال حينما قال: « إن الأشاعرة يذهبون إلى القول بأن الله تعالى يبدأ بخلق الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، ويظهر أنهم أقاموا رأيهم على الآية الكريمة ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر: 21]. ونشوء الكلام في الجزء الذي لا يتجزأ بين المسلمين ونموه هو أول دليل على التمرد العقلي على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت». غير أن إقبال –بالرغم من ذلك– يرى أن الأشاعرة في دفاعهم عن العقيدة بسلاح المنطق اليوناني لم يفعلوا سوى أنهم حافظوا على الذات الإلهية وهدموا الوجود الخارجي للطبيعة، لأن دفاعهم عن الفكرة الإلهية للخلق يرد الكون إلى ذاتية بسيطة

مأمور بها،كما أكدوا مثلما فعل بركلي[25] من بعد، على أنهم يجدون تفسيرهم النهائي لكل شيء في إرادة الله[26].

وعلى هذا الأساس فإن محمد إقبال يرى أن المعتزلة تدافع عن الوجود الخارجي للطبيعة لتحتفظ به، في الوقت الذي تضحي الأشاعرة بالطبيعة ليحتفظوا بالله على ما عليه في تصور أهل السنة[27].

ولهذا، فإن الحفاظ على الذات الإلهية بكل ما تتميز به من صفات الكمال، وبالكون وما فيه من كائنات مختلفة ومتنوعة وما تتصف به من صفات نسبية ومتغيرة، يقتضي إعادة النظر في علم الكلام على أساس رؤية جديدة وشاملة تأخذ في الحسبان التغير الذي طرأ على مناهج وطرق البحث الفلسفية والعلمية التي تجاوزت بكثير الطريقة الصورية اليونانية التي تهمل الروح الواقعية التي جاء القرآن مفعما بها، ويتبين ذلك بكل وضوح في الآيات التي جاءت منبهةً الناس إلى ما في أيديهم من معطيات محسوسة، وحاثة إياهم على استنباط القضايا العلمية من الواقع المحيط بهم عن طريق العقل الاستقرائي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنها تبين أن لهذا الكون خالقاً، ويبدو ذلك جليا في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: 45-46]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20].

والمتأمل في هذه الآيات يمكن أن يستخلص حقيقتين جوهريتين:

1. حقيقة إيمانية: تتجلى في أن النظر في الطبيعة يبعث في نفس الإنسان الإيمان بوجود الله، إذ إنها بما تتصف به من نظام وانسجام، تدل على أنها مدبرة، ومسيرة بقوانين محكمة نابعة من إرادة الله الخالقة، والعالمة بما سنته لهذا الكون من نظام

25- بركلي، جورج (1685- 1753م) فيلسوف إنكليزي مثالي ذاتي، يقر بوجود تكثر روحي للجواهر الروحية وكذلك وجود (عقل كلي) هو الله. ويرى أيضا أن الأفكار توجد بالقوة في عقل الله، لكنها لا توجد إلا في العقل الإنساني. انظر: الموسوعة الفلسفية، وضع مجموعة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1974م، ص ص، 74،73.

26- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، مصدر سابق، ص 108.

27- المصدر نفسه، ص 80.

يدفع العقل الإنساني إلى التبصر.

2. حقيقة علمية: وهي الاتجاه التجريبي الذي يتضمنه القرآن، وهو الاتجاه الذي بعث وينبغي أن يبعث في الإنسان الشعور بقيمة الواقع وتقديره، ومن ثم، التبصر فيه بما يملك من إمكانات عقلية لبناء مناهج ونظريات علمية تساعده على فهم الحقيقة في بعدها الواقعي. ولنا في تاريخ المعرفة العلمية دليل على ذلك، يتجلى في أن العلماء المسلمين حينما انتبهوا إلى ما في القرآن من روح واقعية، استطاعوا أن يضعوا أسس العلم الحديث الذي استفادت منه حضارة الغرب فطورت أساليبها العلمية، وحقولها المعرفية بصورة شاملة.

إن هذه الرؤية المتكاملة التي تجمع بين البعد الإيماني، والبعد العلمي التي جاءت في ثنايا القرآن، لم تكن واضحة في مباحث المتكلمين، وذلك بسبب اعتمادهم على المنهج العقلي المجرد بنية الدفاع عن العقيدة الإسلامية، الأمر الذي جعلهم يبتعدون عن الواقعية التي تتميز بها العقلانية الإسلامية، تلك العقلانية التي تؤكد على الأساس الواقعي للحياة.

هذا، وقد كان من نتائج الاعتماد على النظر العقلي المجرد ذلك الصراع الذي نشأ حول الحرية الإنسانية بين الذين دعوا إليها والذين نفوها تماما، بين هذا وذاك وجد المذهب القائل بنظرية الكسب التي تنص على أن الإنسان لا يملك إلا قدرة كاسبة للأفعال التي هي من خلق الله. يقول محمد إقبال في هذا المقام: « إن الجدل الديني كله الذي ثار حول القضاء والقدر يرجع إلى النظر العقلي المجرد، دون اعتبار ما للحياة العقلية من التلقائية التي هي حقيقة من حقائق التجربة الواقعية[28].

إذن، فالجدل الديني الذي نشأ نتيجة سيطرة العقلي المجرد على مباحث المتكلمين في قضية الحرية الإنسانية ليس له ما يبرره من الناحية الواقعية، لأن فكرة القضاء والقدر المبثوثة في القرآن –حسب رأي محمد إقبال– ليس المقصود منها إنكار ما للذات الإنسانية من إرادة متناهية على الاختيار كما ذهب إلى ذلك الجبرية، بل هي تأكيد لحريتها،وقدرتها، وقوتها، واستمرارها، وهذا الرأي يتفق مع ما جاء في القرآن من آيات تؤكد نشاط الذات الإنسانية ويظهر ذلك بجلاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: 7].

28- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 94.

ولهذا، فالقرآن يثبت حقيقة هامة من حقائق الذات الإنسانية وهي قدرتها على اختيار أفعالها، بالإضافة إلى ذلك فإن أداء الفرائض الدينية يعد -من وجهة نظر محمد إقبال- دليلا على حرية الإنسان، إذ إن الإنسان الذي عين الله له مواقيت للصلاة كل يوم إنما أريد له أن يخلص نفسه من آثار الآلية الموجودة في النوم والعمل، وبذلك يكون تخليص النفس من الآلية وجعلها تمارس حريتها من الأهداف التي فرضت لأجلها الصلاة وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصور تعارضا بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان، بل إن المبادرات الإنسانية -كما يرى محمد إقبال- هي نماذج تؤكد مطلقية الفعل الإلهي ولا تحده، إذ إن على ضوئها تختبر إرادة الإنسان، وجدارته بثقة الله ومشيئته في المشاركة والاستخلاف في الأرض. وعليه فإن الإرادة الإلهية هي التي أوجدت إرادة القوة في الإنسان، هذه الإرادة التي يجب أن تعمل ضمن حدود الإمكانات البشرية المتناهية. وبذلك يمكن للإنسان أن يمارس حريته وواجباته بشكل طبيعي دون عوائق نظرية ناشئة عن جدل مصطنع طالما أعاق مسيرة تطور ونمو الذات الإنسانية.

إن هذه القراءة الواقعية، في ما يتضمنه القرآن من توضيح لقيمة الإرادة الإنسانية، هي التي تمكننا من تجاوز تلك الصراعات النظرية التي حدثت حول إشكالية الحرية الإنسانية وتعارضها مع الإرادة الإلهية. تلك الإشكالية التي أبعدنا البحث فيها عن حقيقة هامة -طالما عرقل الجهل بها مسيرة تطور المجتمع الإسلامي- تتمثل في العمل على تذليل العقبات التي تعترض الذات الإنسانية وتعيقها عن بلوغ مرتبة النيابة الإلهية. هذه النيابة تظل بعيدة المنال إذا بقي المسلمون يعتقدون أن الحرية الإنسانية قضية جدلية، وتأملية، وليست قضية عمل على ترقية الذات الإنسانية وبنائها لتبلغ مراتب الاختيار.

وتأسيساً على ما تقدم، يكون مطلب محمد إقبال في تجديد علم الكلام مطلبا مشروعا، لأن بقاء هذا العلم مبني على تصورات مجردة في عصر تغير فيه كل شيء، يجعله غير قادر على إقناع الجيل الجديد الذي راعته وأهالته التطورات التي حدثت في أساليب التفكير العلمي، فبينت له أن الموضوعات التي تنبني على المسلمات المنطقية تؤدي إلى نتائج متناقضة، لأن لا شيء في العقل المعاصر يسلم به إلا وله نقيض منطقي يمكن أن يقبله العقل[29]. ولعل هذا هو السبب الذي أدى إلى ظهور اختلافات متعددة

29- محمود الخالدي، العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي، شركة الشهاب، الجزائر 1989م، ص51.

حول قضايا فلسفية كان من المفروض ألا تكون موضع جدل بين المتكلمين الذين نظروا بروح يونانية مجردة في مسائل تستمد وجودها من حياة واقعية لا تقبل النظر المجرد، فأدى ذلك إلى وجود تناقضات أثرت بصورة سلبية في العقلانية الإسلامية التي ما تزال مضطربة إلى يومنا هذا.

لأجل ذلك، رأى محمد إقبال، أنه من الضروري إعادة النظر في علم الكلام بهدف تأسيسه على رؤية جديدة تجمع بين الحقائق الثابتة والحقائق المتغيرة، وينبغي أن يكون هذا الجمع بين ما هو مثالي روحي، ومتعال، من جهة، وبين ما هو واقعي حسي، من جهة أخرى، مبدأ لكل عمل مستقبلي يريد أن يخرج العقلانية الإسلامية من الاضطرابات التي وقعت فيها منذ مدة ليست بالقصيرة، في الوقت الذي عرفت فيه المباحث العلمية والفلسفية تطورا ملحوظا في مناهج البحث المختلفة، وقد عبر محمد إقبال عن ذلك فقال: «منذ العصور الوسطي، وعندما كانت مدارس المتكلمين في الإسلام قد اكتملت، حدث تقدم لا حد له في مجال الفكر والتجربة، وكان من نتائج امتداد سلطان الإنسان على الطبيعة، أن بعث فيه ذلك إيمانا وإحساسا جديدين بتفوقه على القوى التي تتألف منها بيئته في ضوء التجربة الحديثة، وظهرت مشكلات من نوع جديد، ويبدو أن عقل الإنسان أخذ يشب عن طريق ما يحيط به من مكان وزمان ... وعِلِّيّة، وهي أخص مقولاته الجوهرية. إن تصورنا للتعقل نفسه بسبيل التغير نتيجة لتقدم التفكير العلمي، فنظرية أنشتاين جاءتنا بنظرة جديدة إلى الكون وقد فتحت آفاقا جديدة من النظر إلى المشكلات المشتركة بين الدين والفلسفة»[30].

ولهذا، فمن غير المعقول أن يبقى الفكر الإسلامي بصفة عامة، وعلم الكلام بصفة خاصة بعيدين عن مجال التأثير في الحركة العلمية والفلسفية المعاصرة، ولكي يتسنى لهما ذلك، لا بد من إعادة النظر بشيء من التمحيص والنقد في البنية المعرفية، والمنهجية التي أقام عليها علماء الكلام آراءهم الكلامية متأثرين في ذلك بمنطق تجريدي يوناني لا يراعي الجانب الواقعي الحسي الذي تتميز به العقلانية الإسلامية. والظاهر أن عملا كهذا أصبح أمرا ممكنا في عصرنا لسببين على الأقل: الأول، هو أن الروح القرآنية ليس فيها ما يعارض التطور ما دامت تتضمن في ثناياها الدعوى إلى الجمع بين ما هو مثالي روحي ثابت، وما هو حسي متغير. والثاني، يكمن في التطور

30- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص14.

المـذهل الـذي حصـل في مناهج البحث العلمي والفلسفي، تلك المناهج التي أسهم في إنشـائها علمـاء وفلاسـفة الإسـلام في وقـت ما، فكانت مصدرا لتطور المعرفة بمختلف فروعها. ولهذا، فإن الفرصة سانحة أكثر من أي وقت مضى لبناء معقولية جديدة تراعي مبدأ الجمع بين المثال والواقع.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. أبـو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، (بدون ذكر محل الطبعة والتاريخ).
3. دي بـور، تـاريخ الفلسـفة في الإسـلام، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد أبو ريدة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (بدون تاريخ نشر).
4. محمـد إقبال، تجديـد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، مراجعة: عـبد العزيـز المراغـي ومهـدي عـلام، ط2، مطـبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1967م.
5. محمـد إقبال، مـا وراء الطبـيعة في إيران، قدم له ونقله عن الفرنسية: حسين مجيب المصري، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1987م.
6. محمـد الخالـدي، العقـيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي، شركة الشهاب، الجزائر 1989م.
7. محمـد علـي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت 1976م.